

DE NAMIDDAG VAN HET CHRISTENDOM

OP WEG NAAR EEN NIEUW TIJDPERK



TOMÁŠ HALÍK

TOMÁŠ HALÍK

DE NAMIDDAG
VAN HET
CHRISTENDOM

OP WEG NAAR EEN NIEUW TIJDPERK

Vertaald door
Kees de Wildt

KOKBOEKENCENTRUM UITGEVERS • UTRECHT

*Zie, Ik ga iets nieuws maken,
het is al aan het kiemen, weet u dat niet?
Ik ga een weg leggen in de woestijn, rivieren in het dorre land.*

JESAJA 43:19

God zoeken en vinden in alle dingen. (...) In dit zoeken en vinden van God in alle dingen is er steeds een grijze zone van onzekerheid. Die moet er trouwens ook zijn. Als iemand zegt dat hij God heeft ontmoet en er is bij hem geen spoor van twijfel te ontdekken, dan zit er iets niet goed. Dat vind ik een heel belangrijk gegeven. Als iemand op alle vragen een antwoord heeft, is dit juist het bewijs dat God niet met hem is. Dan is hij dus een valse profeet, die de godsdienst voor eigen gewin gebruikt. De grote leiders van het volk van God, zoals Mozes, hebben altijd ruimte voor twijfel gelaten. We moeten ruimte laten aan de Heer, niet voor onze zekerheden. We moeten nederig blijven. (...)

Abraham is op reis gegaan, zonder echt te weten waarnaartoe, louter op grond van geloof. (...) Ons leven wordt ons niet in de schoot geworpen als een operalibretto, waarin alles al vaststaat. Ons leven is op weg zijn, wandelen, doen, zoeken, vinden enzovoort. We moeten dus binnenstappen in het avontuur van de zoektocht naar de ontmoeting, in het zich door God laten zoeken en het zich door God laten vinden. (...) Ik heb slechts één dogmatische zekerheid: God is aanwezig in ieders leven.

PAUS FRANCISCUS

(INTERVIEW VAN ANTONIO SPADARO S.J. MET PAUS FRANCISCUS)

INHOUD

Woord vooraf	11
I Geloof in beweging	15
II Het geloof als ervaring van het mysterie	21
III De tekenen van de tijd verstaan	33
IV Duizend jaren als één dag	49
V Religieus of religieeloos christendom?	59
VI Duisternis rond het middaguur	79
VII Komt God terug?	103
VIII De erfgenamen van de moderne religie	119
IX Van global village naar <i>civitas oecumenica</i>	133
X Een Derde Verlichting?	145
XI De identiteit van het christendom	155
XII God van dichtbij en God vanuit de verte	167
XIII Spiritualiteit als de passie van het geloof	185
XIV Het geloof van de ongelovigen en het venster van de hoop	197
XV Gemeenschap van de weg	219
XVI Een gemeenschap van luisteren en begrijpen	233
Dankwoord	253
Aanbevolen literatuur	255

WOORD VOORAF

‘We leven niet in een tijdperk van verandering, maar beleven de verandering van een tijdperk’, zegt paus Franciscus. Daarbij veranderen ook de vormen van religie en hun rol in de afzonderlijke samenlevingen en culturen. De secularisatie heeft niet het einde van de religie gebracht, maar een transformatie. Terwijl sommige vormen van religie heftig door elkaar worden geschud, zijn andere zo vitaal dat ze zich juist uitbreiden, over hun eerdere grenzen heen. Traditionele religieuze instellingen hebben hun monopolie op religie verloren.

Het globaliseringsproces bereikt zijn hoogtepunt en dat stuit op verzet: de stemmen van populisme, nationalisme en fundamentalisme beginnen steeds luider te klinken. Onze wereld vormt steeds meer één groot netwerk en raakt tegelijkertijd op nieuwe manieren verdeeld. De wereldwijde christelijke gemeenschap is niet één geheel. Toch bestaan tegenwoordig de grootste verschillen niet tussen kerken onderling, maar binnen kerken. Verschillen in leer en in religieuze en politieke stellingname hebben vaak hun verborgen wortels in de diepere lagen van het psychische en geestelijke leven. Mensen die in dezelfde kerkbank dezelfde geloofsbelijdenis opzeggen, hebben soms heel verschillende ideeën over God. Een van de veranderingen in het huidige geestelijke klimaat is de val van de muur tussen ‘gelovigen’ en ‘ongelovigen’. Luidruchtige minderheden van dogmatische gelovigen en militante atheïsten raken gemarginaliseerd, terwijl het aantal mensen toeneemt bij wie in geest en hart geloof (in de zin van een ‘overtrouwen’) en ongelof (in de zin van een twijfelend scepticisme) door elkaar lopen.

Ik leg de laatste hand aan dit boek tijdens de coronapandemie. Om mij heen sterven in overvolle ziekenhuizen dagelijks veel mensen, en veel levende en gezonde mensen raken existentieel onzeker. Ook deze

ervaring laat onze wereld op haar grondvesten schudden. Bij de langdurige crisis van de traditionele religieuze zekerheden komt nog de crisis van de traditionele seculiere zekerheden, met name die van het geloof in de heerschappij van de mens over de natuur en zijn eigen lot.

De huidige toestand van de Katholieke Kerk doet in veel opzichten denken aan de situatie vlak voor de Reformatie. Toen het onvermoed grote aantal gevallen van seksueel en psychologisch misbruik aan het licht kwam, deed dit de geloofwaardigheid van de Kerk wankelen en rezen er veel vragen over het hele systeem van de Kerk. De gesloten en lege kerken ten tijde van het coronavirus heb ik gezien als een profetisch waarschuwingsteken: zo kan de Kerk er binnenkort uitzien als ze geen verandering ondergaat.

Voor zo'n verandering zou de Kerk enige inspiratie kunnen opdoen uit de 'katholieke reformatie' die in gang is gezet door moedige mystici als Johannes van het Kruis, Theresia van Ávila, Ignatius van Loyola en vele anderen, mensen die met hun originele spirituele ervaring zowel de theologische reflectie van het geloof als de zichtbare vorm en praktijk van de Kerk hebben verrijkt.

De huidige reformatiepogingen mogen zich niet beperken tot wijzigingen in enkele institutionele structuren en enkele paragrafen in de Catechismus, de Codex van het Canonieke Recht en de moraaltheologische handboeken. De vruchtbaarheid van de reformatie en de toekomstige vitaliteit van de Kerk hangen af van de vraag of zij erin slaagt een nieuwe relatie te ontwikkelen met de diepe geestelijke en existentiële dimensie van het geloof.

Ik beschouw de huidige crisis als een tweesprong waarop we de mogelijkheid krijgen een nieuwe fase van de geschiedenis binnen te treden, de 'namiddag' van het christendom. Mede dankzij de pijnlijke ervaringen kan een door elkaar geschud christendom als een gewonde dokter het therapeutische potentieel van het geloof ontvouwen.

Als de kerken erin slagen de verleiding van de zelfgerichtheid – een collectief narcisme, klerikalisme, isolationisme en provincialisme – te weerstaan, kunnen zij een belangrijke bijdrage leveren aan een nieuwe, bredere en diepere oecumene. Bij deze nieuwe oecumene gaat het om meer dan de eenheid van christenen; de vernieuwing van het geloof kan een stap zijn naar de 'universele broederschap', een belang-

rijk thema in het pontificaat van paus Franciscus. Ze kan de mensheid helpen niet op een botsing van beschavingen af te stevenen, maar op de opbouw van een *civitas oecumenica* – een cultuur van communicatie, delen en respect voor onderlinge verschillen.

In de geschiedenis openbaart God zich in het geloof, de liefde en de hoop van mensen, ook van mensen in de marge van de kerken en buiten de zichtbare grenzen daarvan. De zoektocht naar God ‘in alle dingen’ en in alle historische situaties bevrijdt ons leven van een monologische ik-gerichtheid en leidt ons naar een dialogische openheid. Hierin zie ik een teken van de tijd, een licht van hoop, zelfs in moeilijke tijden. Met dit boek wil ik dienstbaar zijn aan deze hoop.

I GELOOF IN BEWEGING

‘De hele nacht hebben we ons al afgetobd zonder iets te vangen,’ zeggen vermoeide en gefrustreerde vissers uit Galilea tegen een rondtrekkende prediker die aan de oever van een nieuwe dag staat.

Veel christenen in grote delen van onze westerse wereld herkennen zich momenteel in dergelijke gevoelens. Kerken, kloosters en seminaries lopen leeg, tienduizenden mensen keren de Kerk de rug toe. De donkere schaduwen van het recente verleden beroven de Kerk van haar geloofwaardigheid. Christenen zijn verdeeld – en dan doel ik niet zozeer op de verschillen tussen de kerken onderling, maar die binnen de kerken. Het christelijk geloof wordt niet langer geconfronteerd met militant atheïsme of met harde vervolging, die gelovigen wakker zou kunnen schudden en mobiliseren, maar met een veel groter gevaar: onverschilligheid.

De profeet uit Nazaret koos juist zo’n moment van vermoeidheid en frustratie uit om zijn toekomstige leerlingen voor het eerst aan te spreken. Teleurgestelde vissers na een nacht hard werken vormen niet bepaald de meest welwillende hoorders voor zijn preek over het naderende koninkrijk. Toch lieten zij zien wat het voorportaal en de toegangspoort van het geloof is: de moed om te vertrouwen. ‘Probeer het nog eens’, zo luidt zijn eerste preek. ‘Vaar nu het meer op naar diep water. Daar moeten jullie je netten uitwerpen’ (Luc. 5).

Juist in deze tijd van vermoeidheid en frustratie moeten we het christendom een nieuwe kans geven. Opnieuw proberen betekent niet hetzelfde opnieuw doen, inclusief de herhaling van eerdere fouten. Het betekent: afsteken naar de diepte, opmerkzaam wachten en klaarstaan om te handelen.



Dit boek gaat over de veranderingen van het geloof in mensenlevens en in de geschiedenis. Hierin stel ik de vraag welke transformaties er in onze tijd plaatsvinden en welke mogelijke toekomstige vormen van christendom zich in de vele crises al aankondigen. Zoals in elke periode van ingrijpende historische veranderingen, veranderen ook nu de plaats en de rol van het geloof in de samenleving en de vorm van zijn zelfexpressie in de cultuur. Gezien de vele veranderingen is het noodzakelijk steeds weer de vraag naar de identiteit van ons geloof te stellen. Wat is het *christelijke* karakter ervan en waaruit blijkt dat?

Dit is een boek over geloof als *een zoektocht naar God* te midden van een veranderende wereld, over geleefd geloof en over de geloofsdaad. Dat wil zeggen dat het veel meer gaat over hoe we geloven (*fides qua*) dan over wat we geloven, wat het 'object' van ons geloof is (*fides quae*). Onder geloof versta ik een bepaalde levenshouding, een oriëntatie, een manier waarop we in de wereld staan en hoe we die opvatten. Het gaat me niet zozeer om louter 'religieuze overtuigingen' en opvattingen; ik ben meer geïnteresseerd in *faith* dan in *beliefs*.

De term 'geloof' (het Hebreeuwse woord *he'emin*) komen we tegen bij de Joodse profeten in de axiale periode (rond de vijfde eeuw voor Christus),¹ maar het geloof als fenomeen is ouder. Ik ga hier niet in op de vraag of geloof in de zin van een daad van vertrouwen, een persoonlijke relatie met het transcendente, een geheel originele bijdrage van de Bijbel aan de spirituele geschiedenis van de mensheid is, of dat en in hoeverre geloof in deze zin (of soortgelijke fenomenen) al een bestanddeel van de voorbijbelse religie en spiritualiteit vormde, of dat je het wellicht kunt beschouwen als een antropologische constante, een essentieel bestanddeel van de mensheid in het algemeen. Ik richt me op de lijn van de geloofsgeschiedenis die haar wortels heeft in het jodendom en zich voortzet in het christendom, maar tegelijkertijd het

1 De term 'axiale periode' is geïntroduceerd door Karl Jaspers; hij doelde daarmee op de periode van de achtste tot de tweede eeuw voor Christus, waarin radicale culturele veranderingen plaatsvonden. Onafhankelijk van elkaar ontstonden toen veel van de religies die nu nog bestaan en oudere werden getransformeerd, waardoor het accent op transcendentie en de ethische dimensie kwam te liggen. Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

christendom in zijn traditionele kerkelijke vorm overstijgt.²

Op zijn reis door de geschiedenis gaf de Hebreeuwse Bijbel het geloof twee essentiële kenmerken mee. Allereerst de ervaring van de uittocht, een reis vanuit de slavernij naar de vrijheid (het geloof heeft het karakter van een *pelgrimage*) en vervolgens ook de incarnatie van het geloof in de praktijk van gerechtigheid en solidariteit; met de woorden 'verschaf recht aan de wezen, verdedig de weduwen' roepen de profeten het volk ertoe op het ware geloof in de praktijk te brengen (vgl. Jes. 1:17; Ps. 82:3; Jak. 1:27). Het archetype van een gelovige is Abraham, 'de vader van alle gelovigen', van wie geschreven staat dat 'hij vertrok zonder te weten waarheen' (Hebr. 11:8). Het geloof, vooral het geloof van de profeten, staat niet alleen op gespannen voet met de magie, maar ook met het tempelgeloof van de priesters en de offerrituelen. Jezus zet deze profetische lijn voort: in zijn prediking staat de oproep tot verandering, tot bekering (*metanoia*) centraal.



Martin Buber maakte onderscheid tussen twee soorten geloof: het geloof dat met het Hebreeuwse woord *emuna* (geloof als vertrouwen) wordt aangeduid en het geloof uitgedrukt in het Griekse woord *pistis* ('geloof in iets', 'geloof met een object'). Het eerste type associeerde hij met het jodendom en het tweede met het christendom, in het bijzonder met het geloof in Christus bij de apostel Paulus.³ Dit onderscheid tussen twee soorten geloof is min of meer analoog aan het eerdergenoemde Latijnse onderscheid tussen *fides qua* en *fides quae*.

Anders dan Buber ben ik er echter van overtuigd dat in het christendom het geloof zijn *emuna*-karakter niet verliest, dat het geloven in Christus niet de objectivering van het geloof hoeft te betekenen. Het christelijk geloof bestaat niet in de eerste plaats uit de cultische

2 Op een bepaalde manier zie je dit ook in het seculiere humanisme, het ongewenste kind van het traditionele christendom, en waarschijnlijk ook in verschillende vormen van hedendaagse niet-traditionele spiritualiteiten. Echter, het geloof is daarin vaak vermengd met de gnosis, met de spirituele oriëntatie die eeuwenlang de concurrent ervan was.

3 Martin Buber, 'Zwei Glaubensweisen', in: *ibid.*, *Schriften zum Christentum*. Martin Buber Werkausgabe 9, Gütersloh 2011, 202-312, m.n. 202-203.

verering van de persoon van Jezus, maar het is *een weg van navolging van Christus*. Christus navolgen betekent dan niet dat we Jezus van Nazaret als een historische persoon uit lang vervlogen tijden gaan *imiteren* (zoals je de oorspronkelijke Latijnse titel van het bekende ascetische handboek van Thomas à Kempis, *De imitatione Christi*, zou kunnen opvatten). Het gaat veel meer om een weg naar Jezus en met Jezus, met degene die over zichzelf zei: ‘Ik ben de weg’ (Joh. 14:6) en zijn leerlingen beloofde dat zij nog grotere daden zouden verrichten dan Hij. Geloof in Christus is een weg van vertrouwen en moed, van liefde en trouw; het is een beweging in de richting van de toekomst die Christus heeft geopend en waartoe Hij ons uitnodigt.

Deze dynamische opvatting van het christendom veronderstelt een bepaald type christologie, namelijk die Christus ziet als de alfa en de omega van de ontwikkeling van de hele schepping.⁴

Paulus voerde de eerste radicale hervorming van het vroege christendom door: hij haalde het uit het milieu van de joodse sekten en gaf het een plaats in de *oikoumene* van de antieke wereld. Hierin ligt voor mij de radicale bijdrage van het christendom aan de religiegeschiedenis, namelijk in de nadruk op zijn wereldwijde missie. In de ogen van Paulus (zie Gal. 3:28) overstijgt het christendom de voorheen onoverbrugbare kloof tussen godsdiensten en culturen (het maakt niet uit of iemand een Jood was of een Griek, een heiden), de grenzen tussen sociale lagen (het maakt niet uit of iemand vrij is of een slaaf, in de Romeinse wereld een rechteloos ‘sprekend stuk gereedschap’) en de grenzen tussen duidelijk gedefinieerde genderrollen (of iemand man of vrouw is).

Dit paulinische universalisme beschouw ik als een permanente taak voor de Kerk in de geschiedenis. Het christendom moet deze radicale openheid altijd koesteren en verbreiden. De huidige vorm van

4 Deze opvatting van Christus is te vinden in de Openbaring aan Johannes, in de theologie van de kerkvaders, in de spiritualiteit van de oosterse orthodoxie en in de middeleeuwse franciscaanse traditie. Ze is opnieuw tot leven gekomen bij Teilhard de Chardin in zijn opvatting van Christus als het omegapunt van de evolutie van de kosmos, alsook in de spiritualiteit van de kosmische Christus, zoals die vooral door de Amerikaanse franciscaan Richard Rohr is ontwikkeld. Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu. An Essay on the Interior Life*, New York 1965; Richard Rohr, *The Universal Christ*, New York 2021.

dit universalisme is oecumene, het tegenovergestelde van arrogant ideologisch imperialisme. Als het christendom de crisis van zijn vele vroegere vormen wil overwinnen en een inspirerend antwoord wil worden op de uitdagingen van onze tijd met zijn grote culturele veranderingen, moet het moedig zijn eerdere mentale en institutionele grenzen overstijgen. De tijd is aangebroken waarin het christendom *zichzelf* moet overstijgen. Op dit idee zal ik in dit boek herhaaldelijk terugkomen.



Als we iets wezenlijks willen leren over het geloof van een ander, dan moeten we de vraag of hij wel of niet in God gelooft, hoe hij denkt over het bestaan van God en bij wat voor kerk of religie hij hoort, buiten beschouwing laten. Wat ons veel meer interesseert, is welke rol God in zijn leven speelt, *hoe* hij gelooft, hoe hij zijn geloof leeft (vanbinnen en in de relaties waarin hij staat), hoe het geloof tijdens zijn leven verandert en hoe het zijn leven verandert, en of, hoe en in welke mate zijn geloof ook de wereld verandert waarin hij leeft.

Alleen de praktijk van het geloof – zowel het innerlijke geestelijke leven van een gelovige als zijn leven in de maatschappij – laat ons zien in wat voor soort God iemand gelooft en in welke hij niet gelooft. Geloof als *emuna*, als een ‘ontologisch oevertrouwen’, is niet een louter emotioneel fideïsme, een vaag vroom gevoel.

Het zou in ieder geval niet juist zijn de inhoud van het geloof (*fides quae*) te onderschatten en los te maken van de geloofsdaad. Het *existentiële element van het geloof*, de geloofsdaad in de praktijk van het leven, gaat echter in allerlei opzichten uit boven de ‘inhoudelijke’ en cognitieve kant ervan.

Het ‘object van het geloof’ ligt in zekere zin besloten in de geloofsdaad, in het leven van de gelovige. Daarom kan alleen de praktijk van iemands leven de hermeneutische sleutel zijn die het mogelijk maakt te ontdekken waarin iemand werkelijk gelooft, waarop hij zijn leven bouwt, niet alleen dat wat hij met zijn mond belijdt.

Deze opvatting van geloof maakt het mogelijk dat we spreken over een ‘geloof van de ongelovigen’ (zij die beweren dat ze niet geloven) en een ‘ongeloof van de gelovigen’ (zij die beweren dat ze geloven). Al

in het Nieuwe Testament (in het Evangelie volgens Matteüs en de brief van Jakobus) komen we het concept van een impliciet geloof tegen, dat wil zeggen, een geloof dat ook ‘anoniem’ besloten ligt in de manier waarop iemand leeft. Iemand kan zijn geloof uit zijn daden bewijzen, zo lezen we in de brief van de apostel Jakobus (Jak. 2:18). Soms kan iemand zelf verrast zijn door het geloof dat impliciet in zijn daden besloten ligt: volgens het Matteüsevangelie hebben zij die voor de geringsten van de mensen hebben gezorgd, zonder het te weten Christus ontmoet (Mat. 25:31-46). De vroege kerkvader Theophilus van Antiochië schrijft: ‘Als u zegt: “Toon mij uw God”, antwoord ik: “Toon mij uzelf, dan zal ik u mijn God tonen.”’⁵

De manier waarop iemand mens is, is de meest authentieke uitdrukking van zijn geloof of ongeloof. Iemands leven zegt meer over zijn geloof dan wat hij denkt en zegt over God. Maar als we spreken over hoe iemand leeft, moeten we ervoor waken dat we het geheel van zijn leven niet reduceren tot het gebied van de moraal, deugden en zonden. Hoe iemand leeft, hoe hij is, omvat ook zijn emotionele rijkdom, zijn verbeelding en creativiteit, zijn gevoel voor schoonheid en humor, zijn vermogen tot empathie en een hele reeks andere kwaliteiten. Hoe iemand zijn taak om ‘mens te zijn’ vervult, spreekt boekdelen over wat voor persoon hij is en wat voor geloof zijn leven inspireert en draagt.

5 Vgl. Theophilus van Antiochië, *Ad Autolyicum* I 2,1.

II HET GELOOF ALS ERVARING VAN HET MYSTERIE

Geloof en ongelooft bevinden zich in een veel diepere dimensie van de mens dan het bewuste en rationele domein; ze bevinden zich ook in de onderbewuste en onbewuste structuren van de menselijke psyche, waarop de dieptepsychologie zich richt. Het idee dat geloof iets is wat we gemakkelijk kunnen begrijpen en waarmee we snel klaar zijn, iets wat we gemakkelijk in categorieën kunnen onderbrengen en empirisch kunnen meten, heeft tot veel misverstanden en vergissingen geleid.

De antwoorden van mensen op enquêtes in tijdschriften, de resultaten van opinieonderzoek of de gegevens van volkstellingen zeggen niet zo veel over hun geloof. Als ze antwoorden op de vraag of ze in God geloven of niet, voelen veel mensen tegenwoordig de behoefte er een voorbehoud aan toe te voegen. Ook ik beantwoord deze vraag met: 'Ik geloof, maar misschien niet in de God die u bedoelt.'

Geloof zoals ik het in dit boek opvat, kom je niet alleen tegen in het leven van mensen die zich identificeren als gelovigen, maar ook in een impliciete, anonieme vorm, in de spirituele zoektocht van mannen en vrouwen buiten de zichtbare grenzen van religieuze leerstellingen en instellingen. Ook de seculiere spiritualiteit maakt deel uit van de religiegeschiedenis.¹ Het is niet mijn bedoeling met deze brede

1 De grondlegger van de dieptepsychologie, Carl Gustav Jung, wiens werk een van de inspiratiebronnen voor dit boek is, kerfde in de deur van zijn huis de zin: *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit* – Aangeropen of niet aangeropen, God zal er zijn. Het geloof heeft zijn manifeste en latente vormen, het leeft zowel in het menselijke bewustzijn als in het onbewuste. De manifeste en de verborgen, de bewuste en de onbewuste, de expliciete en de impliciete ('anonieme') vormen van geloof (en ongelooft) kunnen soms onderling spanning vertonen. Daarom kunnen we in sommige gevallen spreken van 'het geloof van de ongelovigen' en 'het ongelooft van de gelovigen'.

opvatting van geloof het begrip 'geloof' te vervagen tot de banale uitspraak dat 'iedereen wel ergens in geloof' en dat zelfs een niet-gelovige in zekere zin een gelovige is. Hoewel ik spreek over het 'ongeloof van de gelovigen' en het 'geloof van de ongelovigen', is het niet mijn bedoeling door over het geloof van de ongelovigen te spreken op een arrogante manier de wereld van de ongelovigen te koloniseren, hun zelfbegrip niet te respecteren, hun iets op te dringen wat hun vreemd is. Ik wil alleen een andere context van het verschijnsel geloof laten zien. Wat geloof is en wat het niet is, moet noodzakelijkerwijs steeds opnieuw worden onderzocht door een zorgvuldige studie van verschillende vormen van geloof en ongelooft.

Geloof en ongelooft zijn geen 'objectieve werkelijkheden' die onafhankelijk van de waarnemer bestaan. Het zijn verschillende interpretaties van de wereld, die zelf ook weer verschillend worden geïnterpreteerd. Deze interpretaties hangen voornamelijk af van de waarnemer en van zijn 'voor-verstaan', die worden bepaald door zijn cultuur, taal, ervaringen, standpunt en (meestal onbewuste) intenties. De huidige geestelijke situatie kun je op verschillende manieren karakteriseren: als een verval van de religie, een crisis van het geloof of van de Kerk, een religieuze en geestelijke renaissance, een 'terugkeer van de religie', een transformatie van religie in spiritualiteit of politieke ideologieën, een pluralisering van de religie of een individualisering van het geloof, of als een kans voor een hernieuwde verspreiding van het evangelie. Voor al deze interpretaties kunnen we tal van op empirisch onderzoek gebaseerde argumenten aanvoeren. Deze interpretaties krijgen gewicht zodra ze de drijvende kracht worden voor de houding en het praktische handelen van hen die ze aanvaarden. Dat er op theoretisch niveau een legitiem conflict tussen deze interpretaties bestaat, betekent niet dat ze allemaal dezelfde waarde bezitten. Hun waarde blijkt pas ten volle wanneer ze in daden worden omgezet. Hier geldt het bijbelse principe dat je hen aan hun vruchten zult kennen.

Geloof en ongelooft kun je niet duidelijk van elkaar onderscheiden en afzonderlijk behandelen, vooral niet in de huidige cultuur van een geglobaliseerde wereld, waarin verschillende spirituele stromingen en gezindheden elkaar voortdurend beïnvloeden. Immers, in de geest van veel mensen zijn ze met elkaar verweven. De dialoog tussen geloof en ongelooft vindt tegenwoordig niet langer plaats *tussen* twee strikt

gescheiden groepen, maar *in* de hoofden en harten van individuele mensen.

In het licht van de religieuze veranderingen is het duidelijk noodzakelijk de traditionele categorieën van de godsdienstsociologie en -psychologie opnieuw te doordenken en aan te passen. De diversiteit en de dynamiek van het geestelijke leven van onze tijd laten zich niet langer vatten in de categorieën 'geloof en ongelooft', 'gelovig en ongelovig', zoals voorgaande generaties die opvatten. De muren tussen gelovigen en ongelovigen, en tussen geloof en scepsis, zijn gevallen, evenals sommige schijnbaar onwankelbare muren op het politieke en culturele toneel. Als we onze veelzijdige en snel veranderende wereld willen begrijpen, moeten we veel al te statische categorieën afdanken. Het geestelijke leven van het individu en van de samenleving is een dynamisch energieveld dat voortdurend wijzigt.



Theologisch gezien is God zelf de eerste bron (het 'subject') van het geloof: de mens is door God naar zijn beeld geschapen en het verlangen naar Hem heeft Hij zelf in de structuur van ons mens-zijn gelegd, het streven van het beeld naar zijn archetype. Sommige theologische stromingen maken een tamelijk strikt onderscheid tussen het 'natuurlijke' menselijke verlangen naar het absolute en het 'bovennatuurlijke' antwoord van God, het geschenk van de genade. Andere stellen dat dit verlangen zelf in de mens al werkt als 'genade', als energie van God die hem ontvankelijk en vatbaar maakt voor het allergrootste geschenk: Gods zelfgave.

Dit verlangen naar het absolute ontwaakt in de individuele mens met een verschillende intensiteit, op een verschillende leeftijd, in verschillende omstandigheden; het komt ook op verschillende manieren en in verschillende vormen tot hen. Het kan zich manifesteren als een innerlijke drang tot een geestelijke zoektocht of als een vraag naar de zin van de dingen; het kan worden ingegeven door opvoeding en cultuur. Die geestelijke zoektocht manifesteert zich soms in schijnbaar niet-religieuze vormen, zoals het verlangen naar goedheid, waarheid en schoonheid (traditioneel gezien zijn dit eigenschappen van God), of naar liefde en zingeving. Soms werkt het lange tijd onopgemerkt

in de diepten van het onbewuste, totdat het plotseling naar buiten breekt op een moment dat dan omschreven wordt als een verlichting, ontwaken of bekering. In dit verlangen naar diepte, naar de diepere betekenis van het leven, spreekt een stem die mensen roept en oproept. Ze luisteren ernaar of niet; ze begrijpen en interpreteren die op verschillende manieren, ze reageren er op verschillende manieren op. Dit roepen en zoeken naar zin kan door de mens in kwestie of door zijn omgeving echter ook naar het onbewuste worden verdrongen of onopgemerkt blijven. Ik ben ervan overtuigd dat God tot iedereen spreekt, maar wel tot iedereen op een andere manier, op een manier die past bij zijn of haar vermogen om te luisteren en te begrijpen. Dit vermogen is ons slechts in aanleg gegeven. We moeten het koesteren, voeden, ontwikkelen. De cultuur waarin we leven kan dit al dan niet bevorderen. In sommige culturen geldt *de zorg voor de ziel* als voornaamste taak en doel van de mens, terwijl andere onverschillig lijken te staan tegenover deze dimensie van het mens-zijn.

Volgens de traditionele christelijke leer komt God tot ons door het Woord, het Woord van de bijbelse boodschap en door het vleesgeworden Woord in de geschiedenis – door Christus en door de Kerk, die het Woord op vele manieren aan de mens bemiddelt. Toch kan het antwoord van God ook stil en van binnenuit komen, zelfs anoniem. In de geloofsdaad – vooral in het leven van een concrete persoon – kun je alleen in theorie transcendentie en immanentie onderscheiden, tussen God als degene die ‘geheel anders’ is en alles overstijgt, en de God die dieper in ons zit dan ons eigen ik, het ‘zelf van ons zelf’.

In het vrije antwoord van de mens op Gods oproep bereikt het dialogische karakter van het geloof zijn hoogtepunt. Ons antwoord is ons persoonlijke geloof, zowel wat de existentiële kant ervan betreft, de geloofsdaad (*fides qua*), als wat de inhoud van ons persoonlijke geloof betreft, de uitdrukking ervan in de vorm van ons geloof (*fides quae*).

Fides qua en *fides quae*, de geloofsdaad en de inhoud van het geloof, horen bij elkaar. Terwijl het ‘object van het geloof’ impliciet en latent aanwezig kan zijn in de geloofsdaad als ‘ontologisch oeververtrouwen’, is het omgekeerde echter niet het geval. Een louter ‘religieus geloof’ zonder geloof als een existentiële oriëntatie, als een kijk op het leven, kan niet als geloof in een bijbelse en christelijke zin worden beschouwd.

Fides quae, de ‘overtuiging’, geeft woorden aan het geloof in de zin

van *fides qua*, en scheidt zo de mogelijkheid tot verbale en intellectuele zelfexpressie en communicatie met anderen. *Fides qua* (*faith*) zonder *fides quae* (*belief*) kan 'sprakeloos' zijn, maar deze 'sprakeloosheid' hoeft niet te duiden op een gebrek aan inhoud; het kan een ontzagwekkend en nederig zwijgen zijn tegenover het mysterie. Mystici zijn zich er altijd van bewust geweest dat zuiver leeg-zijn slechts een ander aspect van volheid is, misschien zelfs wel het meest authentieke aspect ervan.

De daad van het geloof kan, zoals Søren Kierkegaard schreef, ook de vorm aannemen van een sprong in de paradox.² Het kan de vorm aannemen van een mystiek intreden in de wolk van het niet-weten³ of van Abrahams reis naar het onbekende land (vgl. Hebr. 11:8). Zo'n geloof is niet geobjectiveerd (gereïficeerd), maar daarom nog niet inhoudsloos. In de Bijbel en in de uit de Bijbel voortgekomen tradities vinden we niet alleen de uitdrukking 'want ik weet wie ik mijn vertrouwen heb geschonken' (2 Tim. 1:12) en heel uitgesproken geloofsbelijdenissen, maar ook een strikt verbod om Gods naam uit te spreken en een mystiek zwijgen over God. Vooral de mystieke tradities weten dat God 'niets' is (niets uit de wereld van het zijnde, niet 'iets', geen object) en dat het woord 'niets' misschien wel de meest passende uitdrukking van Gods wijze van zijn is. De uniciteit van God mag niet verloren gaan in een wereld van verschillende 'dingen', want de God van het bijbelse geloof woont niet tussen afgoden en evenmin mag God deel worden van de wereld van menselijke religieuze voorstellingen, wensen en fantasieën. Op de Areopagus in Athene liep Paulus voorbij aan de altaren van de bekende goden. Pas bij het altaar van *de onbekende god* ontwaarde hij de aanwezigheid van de God van zijn en ons geloof (Hand. 17:22-23).



De geloofsdaad neemt gewoonlijk de vorm aan van een intentionele relatie met een specifiek tegenover; de mens gelooft in iets, hij gelooft

2 Dit motief kom je in bijna alle geschriften van Kierkegaard over het geloof tegen, bijvoorbeeld in *Vrees en beven* en *De ziekte tot de dood*.

3 *De wolk van niet-weten* is een middeleeuws mystiek geschrift van een onbekende Engelse auteur.

iemand of iets. Dit is dan de *fides quae*. De geloofsdaad heeft een inhoud, vertoont een bepaalde mate van concreetheid, is ergens op gericht, hij heeft een object. De oorspronkelijke bron, het subject van het geloof, wordt het object, het voorwerp van het geloof. Maar als het object van het geloof een alomvattend mysterie is, dan kan het van nature geen object worden in de zin van 'een ding net als andere dingen'; een mysterie kun je niet 'objectiveren'. Zelfs in zijn zelfopenbaring blijft het absolute mysterie een mysterie: wat er evident en begrijpelijk aan is, verwijst naar wat niet evident en niet te bevatten is.

Het absolute mysterie kunnen we onmogelijk opsluiten in de wereld van onze ideeën en woorden, een wereld die wordt beperkt door onze subjectiviteit en de beperkingen van de tijd en de cultuur waarin wij leven en denken. Daarom geldt: terwijl de *fides qua*, de existentiële toewijding aan God, zich op God als zodanig richt, stuit onze *fides quae*, dus onze poging dit mysterie te verwoorden en dus tot op zekere hoogte te objectiveren, op de grenzen van de rationele menselijke kennis en geeft het ons slechts een door onze taal en cultuur beperkte voorstelling van God, een *beeld* van God. Als symbool kan het een weg naar God zijn, maar je mag het niet verwarren met het mysterie van de Absolute zelf.⁴ Dit mysterie geeft zich aan ons op een manier die volkomen volstaat voor onze verlossing (als we ons leven ervoor openstellen), maar het blijft een mysterie, dat wil zeggen dat het dus ruimte laat voor ons verdere zoeken en groeien in geloof.

Als we God als persoon opvatten, betekent dit niet dat je dan primitieve antropomorfe voorstellingen van God aanvaardt en met een oppervlakkige vertrouwelijkheid met Hem omgaat, en God dan niet langer als een mysterie ziet. Als het christendom aan het absolute mysterie een 'persoonlijk' karakter toeschrijft, benadrukt het daarmee dat onze relatie met Hem een dialogisch karakter heeft: het is niet alleen een daad van kennen en begrijpen van onze kant, maar ook een ontmoeting waarin God ons aanvaardt. Deze wederzijdse aanvaarding

4 De traditionele thomistische theologie leert dat God de grenzen van de menselijke kennis van God respecteert, maar dat er tussen het menselijke begrijpen en het mysterieuze wezen van God een overeenkomst bestaat, een analogie. Het Vierde Lateraanse Concilie voegt daar echter aan toe dat in deze relatie het verschil de overeenkomst oneindig ver overstijgt.

van God en mens is niet een eenmalige daad, maar een geschiedenis, een handelen dat zich steeds verder ontvouwt.

De Geest van God leidt de Kerk steeds dieper in de volheid van de waarheid binnen; wij moeten ons door Hem laten leiden. Maar deze beweging mogen we niet verwarren met de vooruitgang zoals de seculiere eschatologie en ideologie die opvatten; het gaat niet om eenrichtingsverkeer en eindigt niet bij een ideale situatie ergens midden in de geschiedenis, maar pas in de volheid van de tijd in de schoot van God. Toen de heilige Augustinus naar een jongen keek die op het strand met een schelp speelde, beseftte hij dat al onze theologie, catechismussen en dogmatische leerboeken slechts een klein schelpje zijn in vergelijking met de volheid van het goddelijke mysterie. Laten we dankbaar gebruikmaken van alle kennisinstrumenten die ons gegeven zijn, maar laten we nooit ophouden ons te verwonderen over de onmetelijkheid en diepte van wat dat alles oneindig ver te boven gaat.



De existentiële opvatting van geloof die ik in dit boek hanteer, staat waarschijnlijk het dichtst bij het begrip *spiritualiteit* zoals we dat in het religieuze en theologische taalgebruik hanteren, op voorwaarde dat we het niet te eng opvatten, namelijk als louter het innerlijke leven of de subjectieve kant van het geloof. Spiritualiteit is ‘de levensstijl van het geloof’ en vult vrijwel de gehele ruimte van de *fides qua*. Het is het sap van de boom van het geloof, dat beide dimensies van het geloof voedt en bezielt: zowel het geestelijke leven, de innerlijke geloofsbeleving, de manier waarop het geloof wordt beleefd en overdacht, als ook de uiterlijke praktijk van het geloof, die tot uitdrukking komt in het handelen van gelovigen in de samenleving, in de gemeenschappelijke viering en in de belichaming van het geloof in de cultuur. Deze dimensie van het geloof vind ik cruciaal, vooral met het oog op de toekomst. Daarom zal ik er een afzonderlijk hoofdstuk aan wijden.

Een ander begrip dat onlosmakelijk verbonden is met deze opvatting van geloof, is de *traditie* – creatieve overdracht en een levende stroom van getuigenissen. De traditie is een beweging van voortdurende recontextualisering en herinterpretatie. Door de traditie te bestuderen zoeken we naar continuïteit in de discontinuïteit en naar

identiteit in de veelheid van steeds nieuwe verschijnselen die in het ontwikkelingsproces ontstaan. In dit proces van overdracht laat het geloof zich zien als een dynamisch en veranderlijk verschijnsel dat zich niet in de mal van een enge definitie laat persen.

Als we de vormen van geloof uit de geschiedenis en het heden bestuderen, stuiten we op veel verrassende verschijnselen die onze bestaande definities ter discussie stellen en onze al te beperkte ideeën en theoretische concepten overstijgen. Zoals de evolutiebiologie de onhoudbaarheid van een statische opvatting van de natuur heeft aangetoond, zo stelt de culturele antropologie naïeve, ahistorische opvattingen over een onveranderlijke natuur ter discussie: het menselijke bestaan is een dynamisch onderdeel van een doorgaand historisch proces. De vragen over God en het ‘wezen van de mens’ vragen steeds opnieuw om plausibele, zinvolle en begrijpelijke antwoorden in de context van een bepaalde cultuur en een specifieke historische situatie. Hierin zullen de hermeneutiek en de fenomenologie van het geloof voor ons nuttiger blijken dan de klassieke metafysica.

Geloof in de zin waarin ik er in dit boek over spreek, is iets wezenlijkers dan slechts ‘de instemming van ons verstand met door het kerkelijke gezag gepresenteerde geloofsartikelen’. Het evangelie eist *metanoia* (bekering, aanvaarding van het geloof), niet alleen een verandering van wereldbeeld, maar een existentiële omkeer en een daaruit voortvloeiende *verandering van perspectief*: een nieuwe manier van zien en waarnemen. Het lijkt meer op wakker worden en een nieuw leven beginnen. Zo’n ontwaken kan het begin betekenen van een geloofsweg of het kan een herhaalde ervaring zijn, die een nieuwe etappe van je levensweg markeert.



De apostelen op de berg Tabor hadden blijkbaar een soortgelijke ervaring (vgl. Mat. 17:1-8). De leerlingen van Jezus waren hun meester al gevolgd: zij waren al begonnen met in Hem te geloven toen Hij hun adviseerde hun netten aan de andere kant uit te werpen, toen ze zijn preken hoorden, toen ze zijn tekenen zagen, en toen ze hun huis verlieten en ze met Hem op weg gingen. Maar het visioen op de berg betekende een volgende stap op de weg van hun geloof. Daar ervoeren

ze iets wat in de latere theologie in dogmatische artikelen over de aard en plaats van Jezus in de heilsgeschiedenis (naast Mozes en Elia) zou worden opgenomen. Daar zagen ze iets wat ze nog niet in woorden konden vatten; hun inzicht werd nog verduisterd door de wolk. Zij werden niet een wijze, scherpzinnige, verlichte elite (de gnostici). Ze moesten hun verlangen opgeven om te blijven vertoeven in die ervaring van nabijheid en helderheid, ver verheven boven het dal van het alledaagse ('om hier drie hutten te maken', op de berg). Na deze *peak experience*⁵ moesten ze weer afdalen en, enige tijd later, de duisternis van Getsemane tegemoet gaan. Het licht van de berg Tabor ontnemt het mysterie niet zijn karakter, waardoor het zoiets als een opgelost probleem zou zijn. Evenmin ontslaat het de gelovige van de plicht om door te gaan op de zoektocht naar God, de zoektocht in alle dingen.

In mijn optiek heeft het geloof het karakter van een pelgrimstocht en heeft het een eschatologisch doel. Zelfs als we het recht van het kerkelijke gezag erkennen om uit te spreken dat bepaalde geloofsuitingen authentiek en bindend zijn, betekent dit niet dat wij de mond van God kunnen sluiten en de voortgaande stroom van de Geest niet langer waarnemen. Geen enkele religieuze ervaring, geen enkel inzicht en geen enkele geloofsuiting uit de geschiedenis kan de volheid van Gods mysterie uitputtend omvatten. Het woord 'mysterie' is geen alarmerend stopbord op onze zoektocht naar God door middel van denken, bidden en mediteren, maar eerder een aanmoediging om met vertrouwen deze wegen naar onuitputtelijke diepten in te slaan.



God zelf blijft een ondoorgrondelijk mysterie en ook zijn handelen in de diepten van het menselijke hart (in het onbewuste) blijft iets verborgens. Het innerlijke leven van God is een mysterie dat voor onze zintuigen, ons verstand en onze verbeelding niet te begrijpen valt en zich niet in onze concepten laat vangen. Misschien komt dat niet doordat God vreemd en ver weg is, maar juist omdat Hij zo ongelooflijk

5 De term *peak experience* (piekervaring) wordt in de existentiële psychologie voor transformatieve mystieke ervaringen gebruikt, met name door Abraham H. Maslow. Zie zijn *Religions, Values and Peak-Experiences*, New York en London 1967.

dicht bij ons is: God is dichterbij ons dan ons eigen hart, zegt de heilige Augustinus. Juist vanwege die nabijheid, omdat we niet op afstand van Hem staan, kunnen we Hem niet tot een *tegenover* maken (een object of ding). Iedere poging om Hem te objectiveren maakt van God een afgod. We kunnen God niet zien, net zomin als we ons eigen gezicht kunnen zien. We zien onszelf alleen in spiegelbeeld. Zoals de apostel Paulus leert, zien wij ook God nu alleen nog in een spiegel, we zien raadselachtige dingen (1 Kor. 13:12). God is de *non-aliud* ('niet-ander'), zoals Nicolaas van Cusa betoogde.⁶

De vraag: 'Waar is God in zichzelf?' kun je even onmogelijk beantwoorden als de vraag waar ons zelf zich bevindt. Evenmin als het menselijke zelf laat God zich fixeren, lokaliseren, objectiveren. Mystici beweren dat het goddelijke ik en ons menselijke ik naar hun wezen met elkaar verbonden zijn. Daarom zijn ook de ontmoeting met God en de existentiële transformatie van ons zelf, van ons ik – de ontdekking van God als het Zelf van ons zelf – twee wezenlijk met elkaar verbonden realiteiten. In het geloof, in deze existentiële ontmoeting met het alomvattende mysterie, wordt de werkelijke aard van het menselijke bestaan onthuld: zijn *openheid*. De theologische antropologie, gebaseerd op de mystieke ervaring, ziet in deze openheid de essentie van het menselijke bestaan: *homo est capax Dei* (de mens is in staat God te ontvangen).

De christelijke theologie ziet in de persoon van Jezus Christus het punt waar de wederzijdse ontmoeting tussen de menselijke en goddelijke openheid zijn hoogtepunt bereikt. In de vroegste teksten van het Nieuwe Testament lezen we immers dat Jezus deze goddelijke waardigheid niet voor zichzelf heeft gehouden (Fil. 2:6-11). Door Hem en met Hem en in Hem wordt de hele mensheid – ieder mens – uitgenodigd voor en binnengesloten in het kerstmysterie van de incarnatie, de vereniging van het menselijke en het goddelijke. Deze vervulling van de betekenis van ons mens-zijn vindt niet alleen plaats waar mensen 'Heer! Heer!' tegen Jezus zeggen, maar overal waar ze zo leven dat ze de wil van God doen (Mat. 7:21).

Ik herhaal: als wij een maatstaf zoeken voor de authenticiteit van het geloof, laten wij die dan niet zoeken in wat mensen met de mond be-

6 Vgl. Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen – De li non-aliud* (red. Paul Wilpert), Hamburg 1976.

lijden, maar in de mate waarin het geloof in hun hart is doorgedrongen en hun bestaan heeft veranderd. Laten we die maatstaf zoeken in de manier waarop zij zichzelf verstaan, in hun geleefde relatie met de wereld, met de natuur en de mensen, met het leven en de dood. Mensen belijden het geloof in de schepper niet door wat ze over de oorsprong van de wereld *denken*, maar door hoe ze met de natuur *omgaan*; het geloof in een gemeenschappelijke Vader belijden ze door andere mensen als broeders en zusters te aanvaarden; het geloof in het eeuwige leven belijden ze door de manier waarop ze hun eigen eindigheid aanvaarden.

Toen vertegenwoordigers van de Kerk op basis van wat mensen over hun geloofsopvatting zeiden of schreven, oordeelden over het geloof van anderen (door hen te verbranden of, zoals tot voor kort gebeurde, door hen op verschillende manieren te vermanen of te vervolgen), vergaten zij tragisch genoeg dat God zelf het geloof van mensen beoordeelt – zelfs het geloof van inquisiteurs! – op basis van de manier waarop ze het uiten in hun gedrag en relaties, en van wat hun levenspraktijk zegt over hun geloof, over de echtheid of de perversiteit ervan, over hun *daadwerkelijke* geloof of ongelooft. We kunnen en moeten onze verschillende geloofservaringen delen in een broederlijke dialoog, we kunnen elkaar helpen, inspireren, aanvullen, corrigeren en zo onze geloofsuitspraken verdiepen, maar boven de deur van zo'n ontmoetingsruimte moeten duidelijk de woorden van Jezus gegrift staan: Oordeel niet! (Toen ik eens op bezoek was bij een bevriende collega die in het Vaticaanse paleis van de Congregatie voor de Geloofsleer werkt, de voormalige zetel van de Heilige Inquisitie, heb ik dit opschrift boven geen enkele deur zien staan.)

Geloof en ongelooft betreffen de hele persoon, en daarom kan alleen God zelf oordelen over de authenticiteit ervan in het leven van bepaalde mensen. Eén ding kunnen we echter met zekerheid zeggen: militant fanatisme is een populair masker voor ongelooft.



Ik onderschrijf niet het deïstische idee van een God die ergens buiten de werkelijkheid van de wereld, de natuur en de geschiedenis verblijft, er los van staat en er hooguit als een *deus ex machina* van buitenaf in ingrijpt. Ik geloof in een God die de diepte van de hele werkelijkheid,

van de hele schepping is, die haar omvat en tegelijkertijd oneindig overstijgt. Ik geloof in de God van wie de apostel Paulus zegt: 'In Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij' (Hand. 17:28).

De God in wie ik geloof is in onze wereld aanwezig, vooral door het gebed en het werk van mensen (denk maar aan het benedictijnse *ora et labora*), door menselijke antwoorden op Gods impulsen (traditioneel uitgedrukt: de werking van de genade), dus door een leven van geloof, hoop en liefde. Theologisch gezien zijn geloof, hoop en liefde niet louter menselijke levenshoudingen, maar een plaats van ontmoeting en wezenlijke verbinding (*perichoresis*) tussen het goddelijke en het menselijke, tussen genade en vrijheid, tussen hemel en aarde. Daarin zijn God en het leven van God toegankelijk voor ons onderzoek. De theologie die ik onderschrijf, is een fenomenologie van de goddelijke zelfopenbaring in geloofsdaden die gepaard gaan met liefde en hoop.

III DE TEKENEN VAN DE TIJD VERSTAAN

In dit hoofdstuk ga ik vooral op methodologische vragen in, onder andere op de relatie van geloof tot geschiedenis en cultuur. De theologische benadering die ik in dit boek gebruik, noem ik *kairologie*. Met dit woord doel ik op een *theologische hermeneutiek van de geloofs-ervaring in de geschiedenis* en dan vooral op de crisismomenten waarop verschuivingen in de maatschappelijke en culturele paradigma's plaatsvinden.¹

Ik beschouw crises als een tijd van kansen, een tijd die is gerijpt (*kairos*). Er zijn twee Griekse woorden voor 'tijd', die verwijzen naar verschillende opvattingen erover. *Chronos* verwijst naar de tijd als kwantum, de opeenvolging van uren, dagen en jaren, de stroom van de tijd die je met klokken en kalenders kunt meten. Het woord *kairos* verwijst naar de kwaliteit van de tijd. *Kairos* is de tijd als gelegenheid, een tijd om iets te doen, een tijd die is gerijpt, een tijd van bezoeking (visitatie). Het gaat om de komst (de advent) van unieke en onherhaalbare momenten waarvan je de betekenis moet verstaan en de uitdagingen moet aangaan en volbrengen. Het is een tijd om een beslissing te nemen, een beslissend moment dat je niet mag missen of verspillen. In de Bijbel lezen we in het boek Prediker:

Alles heeft zijn uur,
alle dingen onder de hemel hebben hun tijd.
Er is een tijd om te baren en een tijd om te sterven,

1 Achteraf ontdekte ik dat de Weense pastoraaltheoloog Paul Zulehner deze term al in de jaren tachtig gebruikte. Zie Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie I: Fundamental-pastoral*, Düsseldorf 1989.

een tijd om te planten en een tijd om wat geplant is te oogsten.
Een tijd om te doden en een tijd om te genezen,
een tijd om af te breken en een tijd om op te bouwen.
Een tijd om te huilen en een tijd om te lachen,
een tijd om te rouwen en een tijd om te dansen.
(PRED. 3:1-4)

Jezus begint zijn openbare bediening met de woorden: ‘De tijd is rijp en het koninkrijk van God is ophanden!’ (Marc. 1:15). Hij verwijt het zijn tijdgenoten dat zij wel het weer van de volgende dag kunnen voorspellen, maar de tekenen van de tijd niet begrijpen en ook niet willen begrijpen (vgl. Luc. 12:54-56).

Het waarnemen en interpreteren van de tekenen van de tijd (*ta semeia tón kairón*) was in de Bijbel en in de christelijke traditie de taak van profeten. De profeten in de Bijbel waren geen orakels, futurologen of voorspellers van de toekomst, maar in de eerste plaats uitleggers van hun tijd als een goddelijke pedagogie. De kairologie omarmt deze profetische taak die Jezus aan de Kerk heeft gegeven. Ze maakt daarbij gebruik van de methoden die de hedendaagse filosofie de theologie ter beschikking stelt. Daarbij denk ik vooral aan de fenomenologie en de hermeneutiek.

Ik ben ervan overtuigd dat theologie die zich binnen de kaders van de traditionele metafysica blijft bewegen, niet tegen deze taak is opgewassen. Kairologie verschilt fundamenteel van ontotheologie, van de metafysische ‘wetenschap over God’ die de bijbelse God van de geschiedenis met de Griekse onbeweeglijke eerste beweging verwart. Alle speculaties over het zijn, het wezen en de eigenschappen van God of bewijzen voor zijn bestaan, laat ik volledig buiten beschouwing (‘ik zet ze tussen haakjes’). Theologische verhandelingen met titels als ‘God en het leven van God’ heb ik altijd ongeloofwaardig gevonden, tenzij ze gingen over het leven van God in ons, in ons leven en in onze geschiedenis.

In het christendom kun je aanbidding niet van dienst aan de medemens losmaken en de kennis van God niet van de kennis van de mens en de wereld. Als we willen dat theologie serieus genomen wordt als een noodzakelijk onderdeel van het dienstbaar zijn aan mensen, moet ze een contextuele theologie zijn, een weerspiegeling van de er-

varing van het geloof en de aanwezigheid ervan in het leven van mensen en in de samenleving. Dan moet ze nadenken over het geloof in de context van de cultuur en de historische veranderingen, dus ook in dialoog met de wetenschappen die zich bezighouden met mens, cultuur, maatschappij en geschiedenis.

De kairologie zou je kunnen omschrijven als socio-theologie, het snijpunt van sociologie en theologie, en niet als 'zuivere' theologie. Mijn ervaring met interdisciplinaire academische samenwerking bij internationale onderzoeksprojecten over religie waarbij theologen, filosofen en godsdienstsociologen zijn betrokken, heeft me ervan overtuigd dat de hedendaagse theologie alleen op een verantwoorde wijze aan haar intellectuele verplichtingen voldoet, als ze gepaard gaat met zowel een contemplatieve benadering van de werkelijkheid als met een eerlijke dialoog met de hedendaagse filosofie en de sociale wetenschappen. Religie als complex en veranderlijk fenomeen kun je niet begrijpen als je de perspectieven van theologie en sociologie van elkaar gescheiden houdt en dus eenzijdig blijft. Het is noodzakelijk de wederzijdse vooroordelen tussen theologen en sociologen te overwinnen, elkaars taal te leren verstaan en zo ons perspectief en onze ervaring te verruimen met een aanvullend perspectief vanaf een andere kant. Blinde vlekken in het perspectief op religie van beide disciplines hebben in het verleden tot allerlei oppervlakkige en ideologisch verwrongen theorieën over religie geleid.²

We moeten ons blijven inspannen om de perspectieven van de theologie en de sociale wetenschappen met elkaar te verbinden. De kairologie moet steeds weer nieuwe stimulansen en inspiratie putten uit verwante disciplines, zoals de politieke theologie, de bevrijdingstheologie, de katholieke sociale leer en de protestantse sociale theologie. Theologie staat ten dienste van het geloof; maar het christelijk geloof

2 Peter L. Berger beschouw ik als een van de pioniers van deze socio-theologie, aangezien hij zijn belangrijkste beschouwingen over de hedendaagse transformatie van de religie gaf in de vorm van essays waarin sociologische analyses en theologische beschouwingen elkaar afwisselen. Ik denk vooral aan deze drie werken, die min of meer een trilogie vormen: *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1969; *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979; *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992.

is ingebed in de cultuur en de samenleving. Als we dit geloof willen begrijpen en dienen, moeten we het in die context zien en die context ook bestuderen.



Ik kan me helemaal vinden in het theologische concept van Michel de Certeau, die stelde dat de menselijke ervaring – en dus de historische ervaring – de plaats is waar God zich openbaart.³ De kairologie vult de analyses van sociologen, historici, politicologen, cultureel antropologen en sociaal psychologen aan met een geestelijke diagnose van de tijd. Ze vraagt zich af op welke manier in het culturele en morele klimaat van de tijd geloof, hoop en liefde aanwezig zijn, zelfs in heel onconventionele vormen.

We moeten ons realiseren dat het traditionele kerkelijke christendom niet langer het monopolie op deze ‘goddelijke deugden’ heeft. De christelijke Kerk zelf heeft immers altijd geleerd dat God zijn gaven vrij en zonder beperking uitdeelt? Geloof, hoop en liefde gaan immers hun eigen gang en zijn ook buiten de institutionele grenzen van de kerken te vinden, al veranderen ze in een niet-kerkelijke context behoorlijk en krijgen ze nieuwe namen. Moet de Kerk deze verdere verspreiding en emancipatie van haar meest gekoesterde schat als iets positiefs opvatten, of moet ze dit controleverlies met bezorgdheid, angst en frustratie bezien? Of kan de opkomst van getransformeerde ‘christelijke waarden’ in de seculiere cultuur de theologie inspireren tot een nieuwe ecclesio-logie, tot een breder en dieper zelfverstaan van de Kerk?

De theologische opvatting van de Kerk moet ruimer zijn dan de sociologische beschrijving van de vorm van de Kerk die in het verleden al op papier is gezet. Vanuit een theologisch gezichtspunt is de Kerk meer dan slechts een van de vele sociale instellingen of belangengroepen. Ze is een sacrament, dat wil zeggen, een symbool en werkzaam teken (*signum efficiens*) van de eenheid van de gehele mensheid in Christus. Ze moet *effectief* wijzen op iets wat er hier nog niet is en wat er in de loop van de geschiedenis ook nog niet in zijn volheid kan zijn. De Kerk vat die beloofde voltooiing van de geschiedenis en daarmee

3 Michel de Certeau, *Note sur l'expérience religieuse*, Parijs 1956.

de vervulling van de zin van haar bestaan op als een eschatologisch doel. Dat doel ligt dus voorbij de horizon van de geschiedenis. Het visioen van ‘een Kerk zonder grenzen’, een Kerk die dus werkelijk katholiek en universeel is, is daarom op het niveau van de geschiedenis *u-topisch*, in die zin dat zij geen plaats (*topos*) binnen de geschiedenis heeft. Toch kan deze ‘utopie’ belangrijk en doeltreffend zijn als ze voor christenen de inspiratie en de drijfveer wordt tot een handelen dat al binnen het historische proces op dit omegapunt is *gericht*.

Deze visie moet echter vergezeld gaan van een waarschuwing: ze mag niet tot een ideologie worden die een bepaalde vorm van de Kerk en haar belijden (een bepaalde stand van zaken in de theologie) als volmaakt beschouwt, waardoor de mogelijkheid van ontwikkeling en hervorming wordt belemmerd. In de loop van de geschiedenis zijn er veel ongelukkige pogingen geweest om ‘een utopie te ideologiseren’ en verschillende chiliastische pogingen om de hemel op aarde te realiseren. Dat vond bijvoorbeeld plaats in ketterse vormen van christendom en in de seculiere ideologie van het communisme, dat in die zin ook een christelijke ketterij was. Even ongelukkig waren de al genoemde pogingen van christelijk triomfalisme om een bepaalde stand van zaken in Kerk en theologie als definitief te beschouwen. In mijn eerdere boeken heb ik erop gewezen hoe het veronachtzamen van het eschatologische verschil tussen de strijdende Kerk op aarde (*ecclesia militans*) en de triomferende Kerk in de hemel (*ecclesia triumphans*) tot triomfalisme en een militante religie leidt.⁴ Verderop in dit boek zal ik proberen een andere manier aan te reiken om geleidelijk aan de ‘katholiciteit van het christendom’ te bereiken – namelijk een manier om zijn oecumenische openheid te verbreden en te intensiveren.



Ik beschouw de kairologie als een onderdeel van de *public theology* (publieke theologie).⁵ Dat legt haar de verplichting op zich uit te druk-

4 Op deze gedachte kom ik in hoofdstuk 14 terug.

5 Een pionier op het terrein van de *public theology* in Slowakije is Lubomír Martin Ondrášek; vergelijk zijn boek *Verejná teológia na Slovensku*, Trnava 2019. Vgl. ook Halik, *In het geheim geloven. Autobiografie* (vert. Kees de Wildt), Utrecht 2020, 345-346.

ken in een taal die ook buiten de grenzen van de theologische academische gemeenschap en het kerkelijke milieu wordt begrepen. Voor de publieke theologie is de publieke ruimte zowel het object van haar onderzoek als het adres van haar uitingen; publieke theologen zijn vaak heel direct betrokken bij maatschappelijke activiteiten, burgerinitiatieven en verzetsbewegingen.⁶ Hun maatschappelijke betrokkenheid wordt gemotiveerd door hun geloof en weerspiegelt zich in hun theologie. Publieke theologen streven ernaar deskundig, begrijpelijk en geloofwaardig commentaar te leveren op de gebeurtenissen in het openbare leven, de samenleving en de cultuur. Geïnspireerd door de bijbelse profeten zien zij de veranderingen in de wereld als de zelfopenbaring van God in de geschiedenis.

De nadruk op geschiedenis en historiciteit is van fundamenteel belang voor de hedendaagse theologie. De oude theologie verwijst naar twee boeken van goddelijke openbaring, de Bijbel en het boek van de natuur (de schepping): als je God wilt vinden, lees dan over Hem in de Bijbel en in het boek van de natuur. Terwijl de pre-bijbelse mythologieën en de heidense religies vooral de natuur en haar cyclische karakter, de eeuwige terugkeer der dingen, zien als de theofanie, de plaats van openbaring van het heilige, geldt voor de Bijbel vooral de *geschiedenis* als theofanie. Moeten we de geschiedenis dan zien als het 'derde boek', naast de Bijbel en de natuur (de schepping)?

De God van de Bijbel is de schepper van de wereld en de Heer van de geschiedenis. De natuur (schepping) en de geschiedenis kun je niet van elkaar losmaken; de natuur is een proces van doorgaande evolutie en de menselijke geschiedenis is een specifiek onderdeel van dit proces. De schepping, de voortdurende 'preek' van God, is de wereld. Naar bijbelse opvatting wil dat zeggen: de historische wereld, de evoluerende en veranderende wereld. De schepping is een voortgaand proces, *creatio continua*, en de menselijke samenleving en cultuur zijn daar een integraal onderdeel van. Het bijbelse dichtwerk over de schepping aan het

6 Het volstaat te herinneren aan Dietrich Bonhoeffer en Alfred Delp, die betrokken waren bij het verzet tegen het nazisme, en aan Martin Luther King, de bisschoppen Desmond Tutu en Oscar Romero, Józef Tischner, de theoloog van de Poolse beweging *Solidarność* (Solidariteit) en Tsjechische dissidenten uit het communistische tijdperk als Josef Zvěřina en Jakub S. Trojan.

begin van het boek Genesis stelt de schepping al voor als een verhaal, als een gebeurtenis in de tijd, ook al schrijft de mythopoëtische taal van de bijbeltekst aan deze gebeurtenis een specifiek tijdsbegrip toe, waarmee de instelling van een heilige rustdag wordt gerechtvaardigd.

Aan Darwin danken we het creatieve idee – waarschijnlijk geïnspireerd door Hegel – om van de biologie geschiedenis te maken, om de geschiedenis in de biologie te projecteren. Dankzij de evolutietheorie zijn we de natuur gaan opvatten als een dramatische ontwikkeling die uitloopt op de menselijke geschiedenis. Teilhard de Chardin en de procestheologie boden een theologische interpretatie van de evolutietheorie en toonden aan dat deze inspirerend kan werken voor de christelijke theologie en spiritualiteit.

Zoals je de natuur en de geschiedenis niet van elkaar kunt losmaken, kun je ook de Bijbel niet van de geschiedenis losmaken; de geschiedenis is niet iets wat *naast* de Bijbel staat. De Bijbel is zowel een verhaal over de geschiedenis als een vrucht van de geschiedenis. Hij is zowel een getuige van de geschiedenis als ook een medeschepper ervan. De verhalen van de Bijbel leven in de geschiedenis via het culturele geheugen en bieden een sleutel tot het begrijpen van de geschiedenis die haar tegelijk mede scheidt. Ze scheppen ook mede de levensverhalen van individuen, de ‘persoonlijke geschiedenis’ van de gelovige. Geloof is de opening waardoor bijbelse verhalen iemands leven binnenkomen en het veranderen.

Het Concilie van Trente heeft de Schrift en de Traditie als de twee bronnen van de goddelijke openbaring aangeduid. De Bijbel maakt echter deel uit van de traditie en omvat niet alleen de geschiedenis van zijn ontstaan, maar in zekere zin ook de voortgaande geschiedenis van de uitleg ervan en zijn rol in de Kerk en de cultuur. Alleen in deze context is de Bijbel voor ons het levende Woord van God.

De God van de Bijbel openbaart zich vooral in de unieke historische gebeurtenissen – *en in de verhalen die over die gebeurtenissen worden verteld en ze interpreteren*. JHWH, de God van Israël, *gebeurt in de geschiedenis en laat zich horen in de gebeurtenissen die zijn Woord voor zijn volk zijn – en ook in de verhalen, de verhalen die dit Woord verwoorden en overbrengen*. Geschiedenis wordt pas *menselijke* geschiedenis in de verhalen die haar interpreteren. Die verhalen maken van gebeurtenissen ervaringen en door de overdracht van ervaringen, de

traditie, ontstaat cultuur; *zonder de verhalen die haar uitleggen, is de geschiedenis stom.*

De God van de Bijbel staat niet ergens ‘buiten de geschiedenis’, alsof Hij van achter de coulissen de mensen als marionetten zou aansturen. De Schepper is aanwezig in zijn scheppingswerk, in de natuur en in de geschiedenis, op verschillende manieren opgenomen en ingebed in het lichaam van de geschiedenis. Ook in de menselijke geschiedenis en de menselijke cultuur is Hij aanwezig. Voor het christendom is de ultieme vorm van Gods aanwezigheid in de geschiedenis – niet alleen in de menselijke geschiedenis, maar in het hele scheppingsproces – *de incarnatie*, dat wil zeggen, de persoon en het verhaal van Jezus van Nazaret, ‘in wie de godheid in heel haar volheid woont’ (Kol. 2:9). Hij is Gods ja en amen (vgl. 2 Kor. 1:20) voor de mens en de wereld en Hij heeft het verlossingswerk, de bevrijding en genezing van de mensheid, en de menselijke geschiedenis voltooid. Jezus Christus wordt in de Schrift ‘de leidsman en voltooiër van ons geloof’ genoemd (Hebr. 12:2).

Het geloof, als het vrije ‘ja’ van de mens tegen de Schepper en zijn handelen, is een uitdrukking van het *partnerschap* tussen God en de mens, een verbondsrelatie; daarom kunnen wij daarin de definitieve verwerkelijking van de menselijke vrijheid en menselijke waardigheid zien. Het maakt een bewuste en reflectieve dialogische relatie mogelijk met God, die de totaliteit en de diepte van de gehele werkelijkheid is. God als het geheel, een alomvattend en alles overstijgend geheel, is de *context* die betekenis geeft aan de natuur en de geschiedenis: door het geloof ontdekken mensen deze context en komen ze tot een nieuw begrip van de zin van hun bestaan.



In de afgelopen eeuwen heeft de theologie zich voornamelijk gebaseerd op de vastgelegde geloofsartikelen; tegenwoordig kan de theologie ook over andere rijke bronnen beschikken: de levende geloofservaring, de spiritualiteit, de mystiek en de theologische interpretatie van de kunst, die een belangrijke uitdrukking van het geestelijke leven is. We hebben al gezegd dat de cultuur een essentieel onderdeel van de menselijke geschiedenis is; het is de zoektocht van de mens naar betekenis en een po-

ging om zichzelf en de geschiedenis te begrijpen.⁷ Alleen de cultuur maakt van de geschiedenis menselijke geschiedenis en van de samenleving een echt menselijke samenleving. Daarom moeten we juist in de cultuur op zoek gaan naar de tekenen des tijds. Als cultuur het medium is van de zoektocht naar betekenis, inclusief dat wat ons onvoorwaardelijk aangaat (*ultimate concern*),⁸ dan kunnen we haar als een *locus theologicus* beschouwen, een legitiem object van theologisch onderzoek.

Mensen zijn medescheppers van de geschiedenis en hun leefwereld, niet alleen wanneer ze Gods gebod vervullen om de aarde opnieuw vorm te geven, maar ook door hun heel specifieke wijze van bestaan binnen de natuur en de geschiedenis; ook hun geestelijke leven maakt er intrinsiek onderdeel van uit. Door hun zoektocht naar betekenis en het begrip van hun wezen (dat wil zeggen, door hun cultuur) overstijgen ze zichzelf, en ontdekken en vervullen ze mogelijkheden die zich geleidelijk aan voor hen openen. Door hun creativiteit vervullen de mensen de opdracht die hun schepper hun heeft toevertrouwd en geven ze concreet gestalte aan hun gelijkenis met God.

Kunst en de interpretatie van kunstwerken kunnen voor de dieptetheologie⁹ even fundamenteel en inspirerend zijn als de droominter-

7 Ik ga uit van het begrip 'cultuur' zoals dat wordt gebruikt in de encycliek *Centesimus annus* van Johannes Paulus II: 'De mens wordt op meer uitputtende wijze begrepen als hij geplaatst wordt in het kader van de cultuur door de taal, de geschiedenis en de posities die hij inneemt tegenover de fundamentele gebeurtenissen van het bestaan, zoals de geboorte, de liefde, de arbeid en de dood. In het centrum van iedere cultuur staat de houding die de mens aanneemt tegenover het grootste mysterie: het mysterie van God' (CA 24). 'De honderdste verjaardag', geciteerd van www.rkdocumenten.nl.

8 Het begrip '*ultimate concern*' werd vooral door Paul Tillich gebruikt.

9 De term 'dieptetheologie' is vooral bedacht door de Joodse godsdienstfilosoof Abraham Heschel. Hij doelt daarmee op een soort pre-theologische gemeenschappelijke grond van de religie, waarnaar men in de interreligieuze dialoog moet terugkeren. Zijn vergelijking tussen theologie en dieptetheologie doet denken aan ons onderscheid tussen de geloofsdaad (*fides qua*) en de inhoud of het object van het geloof (*fides quae*): 'Theologie is als beeldhouwkunst, dieptetheologie is als muziek. Theologie vind je in de boeken, dieptetheologie in de harten. De eerste is leer, de tweede een gebeurtenis. Theologieën maken scheiding tussen ons, de dieptetheologie verenigt ons.' Abraham J. Heschel, *Insecurity of Freedom. Essays on Human Existence*, New York 1972, 118-119. Mijn opvatting en gebruik van deze term is echter anders: ze impliceert enerzijds een beschouwing van de onbewuste dimensie van individuele religiositeit (dat betekent dus ook een voortdurende dialoog met het werk van C.G. Jung) en anderzijds een verwantschap met Tillichs begrip van God als 'de grond van het zijn', de diepte van de werkelijkheid.

pretatie voor de dieptepsychologie. Juist in de kunst komen we immers grote dromen tegen, en daarin en daardoor de belangrijke (soms onbewuste en onbekende) verlangens en ambities, niet alleen die van individuen, maar van hele generaties. Deze grote dromen – denk aan Nietzsches verhaal van de dwaze mens die de moord op God aankondigt, of aan Freuds hervertelling van de mythe van Oedipus – hebben gefunctioneerd als latente krachten die de cultuur in beweging zetten. Het waren krachtige beelden die uitdrukking gaven aan de krachten die het denken en handelen van mensen in beweging zetten. Kunnen we ze buiten beschouwing laten als we bijvoorbeeld de wortels van het moderne atheïsme willen doorgronden? Kunnen we het getuigenis van de Bijbel (en van andere religies) dat God via dromen tot mensen spreekt, buiten beschouwing laten?

Er bestaat een intrinsieke verwantschap tussen geloof, liefde en artistieke creatie: in alle drie zien we *passio* (passie), de energie die de wereld bezielt. De romantiek voelde terecht aan dat de *eros* die aanwezig is in religieuze, amoureuze en artistieke passie een sacraal karakter bezit, dat ze een *mysterium tremendum et fascinans* is. Net als in de liefde en het geloof geeft een mens ook in het artistieke scheppen zichzelf, waarbij hij tegelijkertijd geeft en ontvangt. Zowel in het geven als in het opmerkzaam aanvaarden van een geschenk, dat wil zeggen van iets *nieuws*, ligt een soort transcendentie, het jezelf openstellen.

In de mate waarin cultuur (en vooral kunst) – dit in tegenstelling tot oppervlakkige consumptiekitsch, inclusief de religieuze variant daarvan – een uitdrukking van de menselijke zoektocht naar zin is, in die mate is God aanwezig in dit verlangen, in deze openheid en rusteloosheid van het hart (*inquietas cordis*), zelfs al hier op aarde, zelfs al voordat deze door God gewekte rusteloosheid (om met Augustinus te spreken) haar uiteindelijke eschatologische doel bereikt. Ik geloof dat God, die zich in de *kenosis* (zelfontlediging) van Jezus volledig heeft geopenbaard, nederig genoeg is om anoniem aanwezig te zijn in uitingen van menselijke openheid, verlangen en hoop, zelfs daar waar Hij niet wordt herkend en benoemd, dat wil zeggen, zelfs in de seculiere cultuur, als die authentiek is.

Ook met betrekking tot de relatie tussen God en de menselijke cultuur kun je Meister Eckhart parafraseren: het oog waarmee wij God zien en het oog waarmee God ons ziet, is een en hetzelfde. Een soort-

gelijk idee komen we tegen in de orthodoxe iconentheologie en in de meditatiepraktijk met behulp van iconen. Wanneer wij iconen ‘schrijven’ of wanneer we voor iconen mediteren, kijken wij via onze schepping en de vrucht daarvan, het beeld, naar God en kunnen we tegelijkertijd ervaren dat God naar ons kijkt. Deze ervaring – het voor een beeld staan en de indruk hebben dat het naar ons kijkt – vormt de basis voor Nicolaas van Cusa’s theologie van het gebed: in gebed en contemplatie ervaren wij de liefdevolle blik van God, die op alle schepselen rust, maar vooral op de vragende en contemplatieve mens. In het licht van Gods blik geeft de mens zich aan God en zo wordt hij meer zichzelf. God zegt tegen ons: ‘Wees jij jezelf en Ik zal van jou zijn.’¹⁰ Zo voltrekt zich het mysterie van de aanvaarding van het menselijke bestaan door God en de aanvaarding van het goddelijke bestaan door de mens, ‘onvermengd en ongescheiden’.

Mensen zijn niet alleen door hun activiteit en hun macht, die nog wordt versterkt door de fascinerende mogelijkheden van wetenschapstechnologie,¹¹ medescheppers van de geschiedenis en hun leefwereld (de natuur), maar ook door hun contemplatieve benadering van het leven en hun openheid voor het mysterie van het absolute. Op eenzelfde manier zijn de lezer, de kijker en de luisteraar medescheppers van een kunstwerk uit de literatuur, de beeldende kunst of de muziek. Een kunstwerk is niet alleen het product van zijn schepper, maar er vindt ook een ontmoeting plaats, waartoe niet alleen de auteur, maar ook de andere deelnemers – lezers, kijkers en luisteraars – inherent deelnemen. Een kunstwerk leeft en wordt voltooid in de waarneming van hen die erdoor worden beïnvloed en die daardoor tot medescheppers en voltooiers ervan worden. Zoals het scheppingsproces zich voortzet en voltooit in de menselijke geschiedenis, in de vrijheid van het menselijke leven, zo leeft en voltrekt het kunstwerk zich in hen die het ervaren. Kunst vereist de kunst van de communicatie en is zelf interpretatie die ook weer tot interpretatie uitnodigt.

10 Nicolaas van Cusa, *De visione dei* 7.

11 Deze term voor de versmelting van wetenschap en technologie in de laatmoderne periode werd gebruikt door John Patočka. Vgl. Jan Patočka, *Kacířské eseje o filozofii dějin*, Praag 1990; Engelse vertaling: ‘Wars of the 20th Century and the 20th Century as War’, in: *ibid*, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago 1996, 119-138.

Zoals al ik al eerder zei, verandert de contemplatieve benadering van het leven het menselijke leven van een monoloog in een dialoog. Daarin gaat het om iets anders dan menselijk succes, de technische transformatie van de natuur of de manipulatie van de samenleving door middel van macht; het gaat om een andere benadering van de wereld en de geschiedenis dan die van de ingenieur. Het gaat om stil worden, luisteren, proberen te begrijpen, om volharding in de zoektocht naar een authentiek antwoord. Als de technisch-manipulatieve benadering van de wereld niet wordt gecorrigeerd door een contemplatieve benadering, loopt de menselijke wereld gevaar.

Geloof, hoop en liefde worden in de menselijke wereld belichaamd door de cultuur; daarin vindt de *perichorese* plaats, de vlevlechting van het goddelijke en het menselijke. Via hen is God aanwezig in de menselijke cultuur. De theologische interpretatie van de cultuur, vooral die van de hedendaagse kunst, mag echter niet vergeten dat God ook *sub contrario* (in zijn tegendeel) in onze wereld aanwezig kan zijn, als ik deze term uit Luthers theologie van het kruis mag lenen. Ook het absurdistische drama en sommige schijnbaar godslasterlijke uitingen van de hedendaagse kunst, die met name christelijke fundamentalisten en puriteinen tegen zich in het harnas jagen en beledigen, verdienen een zorgvuldige theologische interpretatie. Op bepaalde momenten worden juist de ervaring van Gods afwezigheid, de onbegrijpelijkheid van de wereld en de tragiek van het menselijke lot het motief van het wachten op God en het dorsten naar God.

God zelf wekt dit verlangen op en is er op een bepaalde manier al in aanwezig; Hij komt niet slechts als antwoord tot ons, maar ook al als vraag. Hij komt in een verlangen om te begrijpen, een verlangen dat ieder gedeeltelijk antwoord overstijgt en weer nieuwe vragen oproept, waardoor ons bestaan het karakter van een pelgrimsreis krijgt. Hij die als enige mocht zeggen: Ik ben de waarheid, heeft ook gezegd dat Hij de weg en het leven is. Een waarheid die ophoudt een weg te zijn, is dood. Door het geloof maakt de mens een eeuwige reis naar God, in wie de weg en het doel niet van elkaar gescheiden zijn.



Als we zoeken naar de betekenis van historische gebeurtenissen (de tekenen des tijds), kunnen we die zoeken in een diepere dimensie van de cultuur, met name in de profetische dromen van kunstenaars, die deze gebeurtenissen aankondigen of waarin ze weerklinken. Dromen hebben hun eigen taal en hun eigen logica en ze vragen om een adequate hermeneutische benadering. We kunnen de wereld van deze goddelijke taal niet benaderen met de methoden van de klassieke metafysische theologie. Wat we leren door de contemplatieve benadering van beelden en koans¹² in de wereld van de kunst, kunnen we toepassen bij het beschouwen van alledaagse raadsels en paradoxen; het kan ons helpen een geestelijke diagnose van de tijd te stellen. De theologische esthetiek en de theologie van de cultuur, met name de theologie van de kunst (inclusief een meditatieve benadering van de hedendaagse fictie en film), vormen een belangrijk onderdeel van de hedendaagse westerse theologie.

Toen ik het eerdergenoemde hoofdstuk over de dwaze mens in Nietzsches *De vrolijke wetenschap* overpeinsde (de scène waarin hij zijn beroemde uitspraak over de dood van God doet),¹³ herinnerde ik me de opmerking van Jung dat stammen uit de oertijd een onderscheid maken tussen kleine dromen, die alleen voor de persoon zelf bestemd zijn, en grote dromen, die van betekenis zijn voor de hele stam. Nietzsches verhaal over de collectieve moord op God, die aan de vergetelheid werd prijsgegeven, was ongetwijfeld zo'n grote droom voor onze hele stam! Nietzsche was zich er terdege van bewust dat men er in zijn tijd nog 'geen oor voor had', maar de gebeurtenissen van de twintigste en eenentwintigste eeuw stellen ons in staat dit verhaal te begrijpen en steeds opnieuw te interpreteren.

De kunst omvat een onuitputtelijke schat aan profetische dromen

12 Tomáš Halík, *Niet zonder hoop. Religieuze crisis als kans* (vert. Kees de Wildt), Utrecht: KokBoekencentrum 2019, 130: 'Koans zijn raadsels die je niet rationeel kunt beantwoorden. Ze houden het verstand in hun greep, ze blokkeren onze gebruikelijke manier van denken en stellen ons zo in staat tot de kern van de paradox door te dringen en dan in een inzicht dat als een bliksemflits oplicht een oplossing te zien die zich maar moeilijk in woorden laat uitdrukken.'

13 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, red. Giorgio Colli enazzino Montinari, München, Berlijn en New York 1967-1977, deel 3, 343-651.

met een soms expliciete, soms latente religieuze inhoud, die uitnodigt tot theologische interpretatie. Zo beschouw ik bijvoorbeeld de legende van de grootinquisiteur uit *De broers Karamazov* van Dostojevski, *Het proces* van Kafka, Orwells visioen van de totalitaire staat in zijn roman *1984*; maar ook vele andere werken uit de literatuur, film en kunst zouden het onderwerp van een theologische analyse kunnen worden.

Northrop Frye, een van de belangrijkste literatuurwetenschappers uit de twintigste eeuw (die een tijdlang predikant was), schreef dat er in het menselijke bewustzijn een belangrijke verschuiving plaatsvond toen uit de Dionysische mysteriën in Griekenland het drama ontstond en er 'een beslissende wending plaatsvond van de mythologie naar wat wij nu literatuur noemen'.¹⁴ Misschien kan een contemplatieve benadering van symbolen in de literatuur en in de kunst in het algemeen, samen met een theologische hermeneutiek van kunst, een belangrijke verschuiving teweegbrengen in onze verhouding tot religie, die de kinderen van een gesecculariseerde wereld een nieuwe (postseculiere) benadering aanreikt om de religieuze ervaring te begrijpen.



Hoe kunnen we de therapeutische kracht van het geloof opnieuw tot leven brengen en van een lethargische en intern verdeelde Kerk weer tot een licht voor de volken maken en tot het veldhospitaal waarover paus Franciscus vaak spreekt? Hoe kunnen we de verleiding weerstaan om van de Kerk en de religie een getto te maken, een afgesloten en versterkte bunker, een mausoleum van de zekerheden van gisteren of een privétuin voor consumenten van kalmerende en slaapverwekkende middelen? Kan een christendom dat door fundamentalisten in diskrediet wordt gebracht en door liberaal links eenvoudigweg wordt afgewezen en afgeschreven, inspireren tot de vorming van een politieke cultuur die in staat is deze kakofonie om te buigen naar een moreel klimaat van wederzijds respect, communicatie en gedeelde waarden?

Ik zou willen dat de kairologie niet blijft hangen op het niveau van

14 Vgl. Northrop Frye, *Die doppelte Vision. Sprache und Bedeutung in der Religion*, Salzburg 1991, 69; Engelse vert. *The Double Vision. Language and Meaning in Religion*, Toronto 1991.

analyse en diagnose, zonder een oordeel te geven. Omdat ik mijn tijd grotendeels besteed aan het onderwijs en het pastoraat aan universitaire studenten, wil ik graag een bijdrage leveren aan het beantwoorden van de eerder geformuleerde vraag *welk type geloof* (niet: welke religie) de aankomende generatie het beste kan helpen omgaan met de uitdagingen waarvoor de komende nieuwe tijd hen stelt en welk soort transformatie de Kerk, de theologie en de spiritualiteit moeten ondergaan om de huidige crisis te omarmen als een kans om mensen tot steun te zijn in wat ik in dit boek de namiddag van het christendom noem.

'We leven niet in een tijdperk van verandering,
maar beleven de verandering van een tijdperk.'

PAUS FRANCISCUS

In *De namiddag van het christendom* schetst Tomáš Halík op profetische wijze de toekomst van de kerk. Hij stelt met Paus Franciscus dat we niet leven in een tijdperk van verandering, maar de verandering van een tijdperk meemaken. De crises die ons pad naar een nieuw tijdperk doorkruisen, zijn nodig om tot een volwassener christendom te komen, een christendom dat uit zijn geestelijke sluimer ontwaakt en dat eindelijk zijn doel voor de wereld vervult. Halík ziet een kerk voor zich die over haar eigen grenzen weet heen te stappen en meehelpt in het formeren van een wereldwijde broederschap, een nieuwe manier van leven. Dit boek biedt een uiterst scherpe analyse van onze tijd en is met grote overtuigingskracht geschreven.

Tomáš Halík (1948) is priester en hoogleraar Filosofie en Sociologie in Praag. Eerder verschenen van zijn hand o.a. *Geduld met God, Raak de wonden aan*, zijn autobiografie *In het geheim geloven* en *Omdat God ernaar verlangt mens te zijn*.

'Tomáš Halík is ervan overtuigd dat de huidige crisis de deur kan
openen naar een nieuw middag-tijdperk in de geschiedenis
van het christendom. Een belangrijk boek dat het lezen waard is.'

Paul Zulehner, emeritus hoogleraar Pastorale theologie
aan de Universiteit van Wenen

 **KokBoekencentrum.nl**
UITGEVERS | UTRECHT

ISBN 978 90 435 3895 4 • NUR 700

Vertaling: Kees de Wildt



9 789043 538954